

161/188

La construcción y transformación de la subjetividad juvenil en una iglesia evangélica de renovación carismática. El caso de *Pasión por la Vida*...

(En)clave Comahue, N°24, 2018  
FADECS - UNCo  
e-ISSN 2545-6393 / ISSN 2545-6466

# La construcción y transformación de la subjetividad juvenil en una iglesia evangélica de renovación carismática.

## El caso de *Pasión por la Vida*, Allen, Río Negro

The construction and transformation of youth subjectivity in a charismatic renewal evangelic church. The case of *Pasión por la Vida*, Allen, Río Negro

**Jonas Kalmbach\***

FADECS-UNCo

[jokalmbach@gmail.com](mailto:jokalmbach@gmail.com)

### Resumen

Este artículo recupera los resultados de una investigación<sup>1</sup> que busca aproximarse al crecimiento evangélico en la zona del Alto Valle de Río Negro y Neuquén a través de las trayectorias de conversión juveniles en una iglesia de renovación carismática. Desde la perspectiva de la organización, analizamos las estrategias que garantizan una transmisión eficaz en el proceso de socialización, recuperando los testimonios de los jóvenes como sujetos de la conversión. Buscaremos explicar el modo en que esta oferta evangélica proporciona un nuevo campo cultural de posibilidades basado en la articulación de diversos universos simbólicos, el cual legitima las aspiraciones personales de los jóvenes, ofrece los recursos para una adaptación subjetiva a los medios y fines legítimos de la socie-

Palabras clave: renovación carismática, Organización Transformadora de la Identidad, Self, sanidad interior, liderazgo evangélico.

\* Licenciado en Sociología por la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional del Comahue.

<sup>1</sup> Correspondiente a la tesis de grado de la Licenciatura en Sociología, bajo la dirección de la Dra. Cristina B. García Vázquez y la co-dirección del Dr. Hugo Córdova Quero. Defendida el 27 de septiembre de 2018, con mención para publicar por el jurado interviniente, Dr. Jorge Douglas Price y Mgter. Ana Matus.

dad individualizada, y busca que los jóvenes internalicen el ejercicio de poder prediseñado por los directivos de la organización.

## Abstract

This article draws on the results of an investigation than proposes an approach to the analysis of the growth of evangelic churches in the Alto Valle of Río Negro and Neuquén through the conversion trajectories of young people in a charismatic renewal church. From an organizational perspective, we analyze the strategies than guarantee a successful transmission during the socialization process, bringing back the voice of young evangelicals as the subjects of conversion. We aim at explaining how this evangelic offer provides a new cultural field of possibilities based on the articulation of different symbolic universes. This new field legitimizes the personal aspirations of young people, offers the resources for a subjective adaptation to the legitimate means and values of individual society, and seeks the internalization of power pre-designed by the executives of the organization.

Keywords: charismatic renewal, transformational organization of identity, self, inner health, evangelical leadership.



---

## Introducción

Hacia principios del siglo XXI, la Patagonia es la región de mayor densidad evangélica del país, con un 21 % de población evangélica, presentando además un alto nivel de adscripción a otras minorías religiosas cristianas y no cristianas (CONICET, 2008). La expansión evangélica ha sido registrada por un creciente número de artículos periodísticos. El interés político-mediático sobre el fenómeno contrasta con la ausencia de investigaciones empíricas sobre el panorama evangélico actual en la zona siendo que los estudios existentes están basados principalmente en un enfoque histórico (Lozano, 2004; Lago, 2017).

Buscando subsanar esta carencia, quisiéramos señalar dos características del crecimiento evangélico que permiten contextualizar nuestro tema. Una de ellas son las “renovaciones carismáticas” de comunidades protestantes tradicionales, que permite reconstruir el cambio religioso como difusión de innovaciones teológicas, estéticas y organizativas de los centros evangélicos nacionales e internacionales. Estas renovaciones implican el pasaje de un *modelo denominacional* predominante durante el siglo XX, y cuya forma de gobierno imitaba el sistema republicano de asambleas y comisiones tanto a nivel de las comunidades como de las organizaciones que conforman, a un *modelo posdenominacional* en el que las comunidades se integran a redes transdenominaciones, con nodos centrales en “megaiglesias” y bajo un sistema de gobierno teocrático (Wynarczyk, 2009). Las comunidades renovadas despuntan por su ubicación en los centros comerciales y políticos de las ciudades valletanas.

En el marco de un trabajo final de licenciatura en Sociología, nos hemos aproximado al crecimiento evangélico a través de un estudio de caso llevado a cabo en una iglesia de renovación carismática de la ciudad de Allen (Río Negro), denominada *Iglesia Pasión por la Vida* perteneciente a la Alianza Cristiana y Misionera Argentina.

Uno de los rasgos característicos de este grupo es su fuerte presencia juvenil, organizada a través de un espacio institucional propio o “ministerio de jóvenes” llamado *La Revolución*. Este punto conduce a la segunda innovación que quisiéramos señalar: la formación de un “mundo juvenil cristiano” (Mosqueira, 2014) que refleja el interés de las iglesias por la población joven como *target* privilegiado de evangelización. En un contexto caracterizado por la crisis de sentido de las instituciones socializadoras modernas, la participación juvenil en comunidades con un fuerte componente normativo resulta un dato llamativo. Si bien existe un campo de estudio consolidado sobre iglesias y juventud, está concentrado en el contexto de los sectores populares bonaerenses (Míguez, 2002; Mosqueira, 2014).

El presente artículo recupera los resultados de nuestra aproximación, reconstruyendo la trayectoria de los jóvenes desde la perspectiva de la iglesia como “Organización Transformadora de la Identidad”. Basamos el análisis en una dimensión mesosocial (Sautu, 2003) que nos permite considerar no solo las relaciones estructurales que intersectan a la institución o la perspectiva de la apropiación, sino las relaciones internas —entre líderes y jóvenes— y las “maneras de hacer” institucionalizadas.

Como trasfondo metodológico debemos considerar tanto esta praxis religiosa como cada una de las trayectorias dentro de un contexto macro-socio-histórico. Siguiendo a Míguez (2002), toda identidad —la de los jóvenes de sectores populares como aquella propuesta por la iglesia— está en relación con un orden socio-cultural, y toda socialización posee una función política en la medida que busque modificar los sentidos establecidos por la sociedad dominante, o reforzarlos.

En términos metodológicos, hemos complementado el estudio de caso con el método etnográfico a fin de reconstruir algunos aspectos de la cosmovisión evangélica. El trabajo de campo en la comunidad se desarrolló entre agosto y diciembre del año 2015 a través de la observación participante, entrevistas semiestructuradas y el análisis de fuentes secundarias. De este modo, buscamos reconstruir la cosmovisión evangélico-carismática, describir las prácticas de socialización, así como recuperar la autonarrativa y los relatos de conversión de los jóvenes.

Nuestra población de estudio puede ser definida como jóvenes entre 16 y 28 años de edad que han participado de las actividades del ministerio en el período que ha durado el trabajo de campo (aproximadamente 30 jóvenes). A partir de la interacción con este grupo, hemos conformado una muestra selectiva conformada por el pastor, seis varones y tres mujeres jóvenes que participaron de una o más entrevistas.

### **Aproximaciones socio-antropológicas**

En el presente artículo proponemos un análisis de la transformación religiosa de la subjetividad desde un enfoque metodológico organizacional y una perspectiva teórica constructivista. Esta última busca superar la dicotomía individuo-sociedad pensando lo social tanto a nivel de los agentes singulares como de los entramados o mundos objetivos cuyas condiciones internalizan, producen y reproducen.

En este trabajo concebimos la conversión como una transformación de la identidad del sujeto, al adoptar la perspectiva de su nuevo grupo religioso. Por contraste a la llamada “con-

cepción paulina” de la conversión como un cambio súbito y radical, adoptaremos una perspectiva procesual que permite concebir un sujeto activo en la búsqueda religiosa, que involucra varias decisiones a lo largo de la vida y una permanente negociación de significados y roles con el nuevo grupo religioso (Frigerio, 2002).

Un aporte que consideramos relevante es la recuperación que hacen Berger y Luckmann (2003) del concepto de identidad desarrollado por George H. Mead, como la perspectiva que el sujeto tiene de sí mismo, del mundo y de su posición en él. A través del concepto de socialización, el constructivismo permite analizar cuáles son las condiciones socio-afectivas necesarias para la internalización de una perspectiva, y que deben ser reproducidas por cualquier organización que busque modificar parcial o radicalmente la identidad de sus miembros. Estas condiciones conforman lo que Berger y Luckmann llaman “estructura de plausibilidad”: la comunidad en el marco de la cual un conocimiento adquiere credibilidad y tiene efectos reales. En base a esta definición, las comunidades religiosas pueden ser analizadas como “Organizaciones Transformadoras de la Identidad” (Greyl y Rudy, 1983).

El constructivismo social parte de la correspondencia dialéctica –potencialmente problemática– entre las estructuras subjetivas y las estructuras objetivas de la realidad social. Desde esta perspectiva, el desfase radical de ambas dimensiones produce crisis de sentido y situaciones *anómicas* (Berger y Luckmann, 2003). Estas son causadas por socializaciones deficientes, cambios sociales o el impacto de fenómenos disruptivos en la vida cotidiana que ponen en cuestión los recursos materiales, afectivos y simbólicos disponibles para enfrentar la realidad.

Una de las principales funciones de la religión es la de proveer sentido ante estas situaciones “irracionales”, integrándolas –sin negarlas– a un orden cósmico como realidad última y suprema (Berger, 1981; Geertz, 1990). Estas explicaciones en clave religiosa es lo que se conoce como “teodiceas”. A través de sus legitimaciones, las religiones *tienden* a tener una función conservadora de los mundos contruidos por los hombres, intrínsecamente precarios.

Para los autores que recuperamos, la eficacia de la religión en esta tarea *nomizadora* depende de su capacidad para producir y modificar las estructuras subjetivas de los creyentes. En el constructivismo estructural de Pierre Bourdieu, la relación entre praxis religiosa y las disposiciones de un grupo de creyentes es abordada desde una perspectiva política de la cultura, en la que las relaciones de dominación simbólicas pasan a primer plano. Bourdieu concibe a la religión como una *estructura estructurada y estructurante*. El primer aspecto remite a las condiciones socio-históricas de (re)producción y apropiación de un discurso religioso. A partir de la “teoría de los campos sociales” que permite una aproximación macrosocial a las prácticas reli-

gias, Bourdieu propone reconstruir el sentido de las mismas según las correlaciones y, específicamente, los intereses religiosos que cristalizan: a) los intereses de una cierta categoría de laicos en legitimar sus condiciones de existencia (compensar sufrimientos o legitimar sus privilegios) y b) los intereses de los especialistas religiosos que compiten por incrementar su capital religioso e inculcar concepciones favorables a su reproducción. Esto conduce al aspecto *estructurante*, a saber, el poder de los agentes religiosos para inculcar las categorías de visión, división y percepción (*habitus*) ajustadas a una concepción metafísica del mundo. Según Bourdieu (2009), a través de la *explicitación* la religión ejerce un efecto ideológico de consagración del orden existente, al convertir las disposiciones inconscientes de los fieles en conceptos explícitos y mandatos éticos.

Los rituales y las creencias religiosas no son el producto de una inventiva desinteresada. En palabras de Ana T. Martínez:

[...] por la mediación de los sistemas simbólicos, las estructuras mentales se corresponden con las estructuras sociales, y así las atraviesan de relaciones de poder y de lucha política por la imposición de un modo de definir y de actuar legítimamente en el mundo social. (2009: 19)

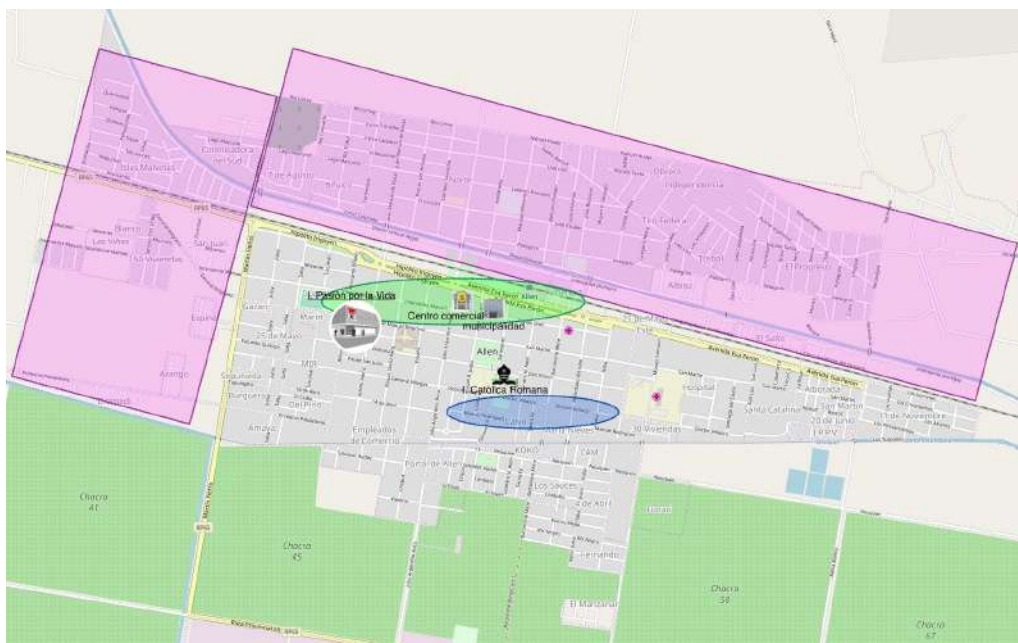
Este planteo introduce la relación entre la religión y el orden simbólico de una sociedad, permitiendo preguntarnos qué tipo de integración social promueve. Pero también permite analizar las relaciones de fuerza simbólicas que recorren sus propias prácticas. Mientras en el constructivismo fenomenológico la problemática del poder es solapada –asociada a la necesidad humana de sentido–, Bourdieu (2009) nos permite analizar la eficacia de la “palabra” en el “efecto de reconocimiento-desconocimiento”, donde las autoridades legítimas movilizan una creencia fundada en el desconocimiento de su carácter arbitrario.

### **Presentando el caso: Pasión por la Vida en la ciudad de Allen**

La distribución socio-espacial de las iglesias en la zona se hace especialmente visible en la ciudad de Allen (Véase figura 1). En los barrios empobrecidos de sectores populares el pentecostalismo ha reemplazado a las parroquias en función de su flexibilidad material y capacidad de conectar con la cultura popular. Son iglesias de alguna denominación, independientes, pequeñas “iglesias de garaje” e iglesias étnicas con base en la comunidad boliviana local. Sin



embargo, la movilidad religiosa trasvasa los límites simbólicos de los barrios: creyentes se movilizan desde las zonas periféricas para visitar los servicios de las iglesias neopentecostales (principalmente de origen brasilero como la *Iglesia Universal del Reino de Dios*, luego reemplazas por la *Iglesia Sana Nuestra Tierra*) e iglesias de renovación carismática como *Pasión por la Vida*.



**Figura 1.** Distribución del cristianismo en la ciudad de Allen, Río Negro (no incluye zona de chacras y barrios rurales).

- área de mayor densidad pentecostal
- iglesias cristianas no protestantes
- iglesias neo-pentecostales y de renovación carismática

Si bien sus miembros provienen de los barrios empobrecidos de la periferia urbana, la iglesia se encuentra ubicada en un barrio residencial de clase media. *Pasión por la Vida* satisface las necesidades de sentido de una clase media baja con esperanzas de ascenso social, que busca

distinguirse de los estratos más pobres –de los que muchos de sus miembros provienen– y es movilizadora por un imaginario de clase media profesional y emprendedora. Gran parte de los esfuerzos simbólicos de la iglesia están orientados a proveer los andamiajes culturales –lenguaje, estética, motivación– para la movilidad social. *Pasión por la Vida* sintetiza el *ethos* familiar y personal propio del pentecostalismo (Drogus, 1994) con un imaginario de clase media individualizada que le otorga nuevos matices a la postura conservadora.

### ¿Quiénes son los jóvenes de *Pasión por la Vida*?

La mayoría de los jóvenes de *Pasión por la Vida* provienen de sectores sociales vulnerables y empobrecidos. Abundan apellidos mapuches que señalan el origen étnico y nacional de las familias, muchas de las cuales forman parte de la migración chilena de los años 70.

En sintonía con las cifras de la exclusión social, gran parte de sus trayectorias se desarrollan al margen de los circuitos formales de integración.<sup>2</sup> Hay un alto nivel de abandono escolar, especialmente en el caso de los varones de familias rurales empleados como mano de obra de bajo costo. Mientras la mayoría de los varones orientan sus expectativas laborales y de estudio alrededor del rubro minero, las jóvenes suelen continuar carreras de rápida salida laboral (educación en nivel inicial, enfermería, etc.).

En sus relatos biográficos abundan experiencias de “violencia patriarcal” (Lagarde, 2005): situaciones de abuso laboral y sexual, atravesadas por otras formas de “violencia social” como la vulnerabilidad material y la discriminación étnica y de clase. Muchas de las y los jóvenes experimentaron la descomposición violenta de sus familias y buscan modelos para reestablecer sus vínculos sociales más cercanos.

En un contexto caracterizado por la clausura social y la destradicionalización religiosa, las búsquedas juveniles y sus estrategias de supervivencia se resuelven entre la diversidad de opciones evangélicas: la elección del mejor espacio donde personalizar la tradición religiosa familiar. Las iglesias son más cercanas que las instituciones del Estado, no tienen ningún requisito de ingreso y para muchos jóvenes es el único espacio donde acceder a una identidad socialmente aceptable.

<sup>2</sup> De cada tres jóvenes de 17 años, uno asiste a la escuela en edad teórica, uno asiste con rezago, y otro permanece fuera de la escuela (UNICEF, 2010). Este fenómeno es mucho más pronunciado entre jóvenes del sexo masculino: casi el 40% de los varones de entre 15 y 24 años no asiste o posee título secundario (INDEC, 2014). Además, para el año 2017 Río Negro es la provincia con mayor embarazo en la adolescencia con variaciones zonales que van del 20 al 30 % (CEP, 2017).

### **“A las puertas del Reino”**

En *Pasión por la Vida* los jóvenes atraviesan un proceso de socialización secundaria radical (Garma, 2000), reflejada especialmente entre jóvenes que provienen del campo cristiano y encuentran la posibilidad de personalizar su identidad religiosa familiar en una iglesia con un discurso y una puesta en escena que flexibilizan la relación entre “iglesia” y “mundo”.

Existe un alto nivel de circulación juvenil entre las ofertas evangélicas. A través de amigos o parientes, muchos jóvenes se acercan a la iglesia por una necesidad de sociabilidad –pertenencia, afectividad, sexualidad– en espacios integrados por jóvenes de la misma edad, con intereses y problemáticas similares, en un contexto cultural que les resulta familiar y sobre el cual descansa la esperanza de un cambio personal.

Para interpelar a los jóvenes la iglesia despliega una estrategia que privilegia la seducción y la mercadotecnia frente a la persuasión, que es vehiculizada por diversos bienes culturales – programas radiales, libros de autoayuda, acciones en la vía pública, participación en programas de TV– que movilizan un lenguaje de carácter terapéutico, pragmático y depurado de marcas evangélicas. Este discurso psicosocial permite objetivar los problemas concretos de los jóvenes al privilegiar la dimensión vincular, anímica y afectiva. Esteban (26), por ejemplo, visita la iglesia animado por su discurso *psi*:

[...] me había agarrado un virus que me dejó ciego, que no tenía cura, había perdido todo. Y un día puse la radio y empezó a hablar Javier, y hablaba normal, común: “si vos estas en un estado de depresión vos no tenés que dejar que la depresión te tome a vos sino vos manejá la depresión. Vos no tenés que ser una persona alática y guiarse por lo que siente, tampoco solo por lo que te dijeron que eras, *vos sos lo que decidís ser, y según lo que vos quieras ser vas a ser, deja de guiarte por los sentimientos, empezá a armarte de valores, principios*” [...] Pensé que era psicólogo... y cuando estaba esperando el final del programa: “bueno, te invito a la Iglesia, soy el pastor Javier”. (El énfasis es nuestro)

Esta estrategia de captación indirecta también permite interactuar con la necesidad de sociabilidad juvenil:

A mí no me dijeron vamos a la iglesia, ¡vamos al parque! Y en la segunda invitación no me

---

dijeron vamos a la iglesia, me dijeron vamo` a comer. Entonces *te van llevando y cuando te querés dar cuenta lo conociste*. (Mateo, 17. El énfasis es nuestro)

Como veremos en el último apartado, la tarea del ministerio es convertir a los jóvenes en líderes capaces de aplicar el mismo sentido estratégico.

La música tiene un papel central en las primeras experiencias espirituales, asociado a la centralidad de lo cultural en la identidad de los jóvenes pero también a la importancia para la iglesia –y los ingresantes– tener una experiencia vívida, íntima y personal de lo divino. Todos los jóvenes recuerdan el nombre de alguna canción de alabanza que les produjo una profunda catarsis emocional, como refleja el testimonio de Débora (25) al relatar su primera experiencia en la iglesia:

[...] ese día fue, venía tan mal. Antes de pisar la puerta le dije a Dios: ‘mirá Dios, si realmente existís demostrámelos. Si no me olvido de que hay un Dios y nunca más vuelvo a pisar una iglesia’. Y cuando entré lo que me paso ese día fue que empecé a cantar una canción que se llama ‘la niña de tus ojos’ que justamente hablaba de todo lo que yo estaba necesitando en ese momento. Y cuando la empecé a escuchar lloraba y mi mamá me miraba y no entendía por qué lloraba tanto, pero fue para mí esa respuesta de parte de Dios.

La música permite disponer el cuerpo a la experiencia de la entrega, del contacto sanador con lo divino simbolizados por la catarsis emocional. Al mismo tiempo, actúa como “modelo de” Dios y de los sentimientos adecuados a esa imagen. Tanto en las prácticas de oración cotidianas, los rituales y las predicaciones la música de alabanza pauta el ritmo de la enunciación.

Por otro lado, esta primera experiencia “sentimental” marca el inicio de una socialización en los códigos evangélicos que regulan las emociones, los vínculos y afectos: los varones deberán aprender a redefinir su masculinidad a través de la expresividad emocional, y las mujeres a jerarquizar y atemperar sus emociones. El ejercicio de autocontrol permitirá poner en práctica el difícil imperativo de perdonar y redefinir la economía de relaciones afectivas (abandonar o reestablecer ciertos vínculos).

En su “fase de reclutamiento”, los jóvenes tienden a asumir su nuevo rol a través de una puesta en escena entusiasta que se expresa en las redes sociales como un estado de profundo

“enamoramiento”. Esta performance establece una demarcación pública del propio “pasado biográfico” y de los “amigos” asociados al mismo. Sin embargo, como advierten Berger y Luckmann (2003), para que un cambio de identidad perdure en el tiempo requiere de una base socio-afectiva adecuada.

Los ingresantes son integrados rápidamente a los circuitos de sociabilidad del ministerio –reuniones de jóvenes, Casas de Paz, grupos virtuales– que hilvanan a la nueva comunidad en la rutina semanal de los jóvenes y contribuye a estabilizar su sentido de identidad personal (Giddens, 1997). Esto resulta especialmente importante para jóvenes que no estudian ni trabajan, cuya participación en la iglesia reemplaza los grupos de sociabilidad anteriores (resimbolizados como una amenaza y un riesgo de desviación).

Uno de los líderes se convertirá en el “Otro de referencia”, cultivando un lazo afectivo y de confidencialidad cuyo objetivo es conocer la historia personal del joven, introducirlo a la nueva perspectiva y hacerlo formar parte de un proyecto del que “todos deben querer formar parte”.

El espacio de integración más importantes son las “Casas de Paz”: grupos formados según criterio de edad y género que se reúnen semanalmente para compartir temáticas específicas. En este espacio los ingresantes participan de un “campo de identificación” horizontal y vertical (Algranti, 2008). Mientras para los jóvenes este es un espacio catártico, de solidaridades lúdicas, donde vuelven a encontrarse con su propia historia y la meta es compartir la posibilidad de recuperar los roles perdidos, los líderes buscan enfatizar permanentemente el papel de la iglesia en sus vidas.

La iglesia contrasta con los demás contextos de sociabilidad: desde el aula a la familia, desde “iglesias legalistas” a las bandas del barrio. Comparte elementos de estos espacios integrándolos a una imagen idealizada. Hay figuras paternas que brindan consejo, no hay autoridad sino “liderazgo”, “equipo”, “cooperación”. Cabe preguntarnos si estas expresiones son eufemismos para prácticas tradicionales o si efectivamente hay relaciones distintas a la normatividad de las instituciones disciplinarias. Por el momento, lo que podemos afirmar es que la iglesia debe ofrecerle a cada sujeto un sentido y un beneficio *personal*:

Yo si no aprendo de un lugar o una actividad no aguanto. Llegó un momento que estaba harto del desagradecimiento de la gente cuando sos sincero y ofreces ayuda. Cuando vine

a la iglesia me di cuenta que es un lugar del que siempre me llevo algo, siempre aprendo.

Me di cuenta que hay gente como yo. (Francisco, 28, líder)

Para algunos jóvenes la iglesia es un espacio donde se valora su creatividad. Como las grandes iglesias evangélicas bonaerenses, *Pasión por la Vida* incorpora en su forma de organización el *ethos* de la cultura emprendedora contemporánea, buscando articular las capacidades singulares de cada miembro con el objetivo de la organización. Veamos la experiencia de Carlos (25), quien proviene de una familia rural de inmigrantes chilenos, de tradición pentecostal. Con secundaria incompleta y viviendo de “changas”, las iglesias son una de las instituciones más significativas. Abandonar la iglesia de sus padres no fue una decisión súbita:

Conocía el lugar hace años, pero como donde yo iba era una iglesia muy diferente nunca pensé en... después cuando andaba buscando me acordé, la busqué en Facebook, anduve viendo las actividades, las fotos, y ahí me gustó así que fui un día a la reunión.

Para muchos jóvenes las iglesias de las que provienen representan tradición, clausura, juicios morales. Carlos señala que estaba en la búsqueda de un lugar donde poder crecer: “veía en mí que seguía igual, nunca mejoraba. Internamente”. En *Pasión por la Vida*, relata, fue capaz de reinterpretar sus fracasos (“con las chicas, el trabajo, todo”) como “intentos” en el camino por cumplir sus sueños, la promesa de Dios para su Vida. “Empecé a enfocarme en mí, quererme viste, no meterme culpa, dejar el pasado. Mejorar. Comencé a ser más positivo, y ahí empecé a cambiar”. Su discurso expresa la semántica de *Pasión por la Vida*, sin embargo, la muerte cercana, la enfermedad, la violencia en la familia y acontecimientos como encontrar y perder el trabajo, las posibilidades en el amor, en fin, son situaciones que seguirán siendo codificados por la acción de fuerzas demoníacas.

### **Entre la “Guerra Espiritual al pasado” y la “conquista del futuro”**

Nerio (23) proviene de una “familia ensamblada” que pronto volverá a disolverse. El recuerdo de su infancia está marcado por el trabajo infantil, la imposibilidad de estudiar y la discriminación de su propia familia:

Mi niñez la perdí totalmente. Tenés que bancarte que tu madre se separe, que tus amigos te discriminen. La violencia, los golpes, trabajar desde los nueve años. Dejar el estudio para trabajar y ser un mucamo, es algo que *no te podés explicar, no podés razonar por qué, por qué motivo uno tiene que vivir esa vida.* (énfasis nuestro)

El discurso de muchos jóvenes ingresantes refleja una situación de “precariedad biográfica” (Reguillo, 2013): la ausencia de imaginarios de futuro. Como señala Javier (21):

Te digo la verdad, yo no soy nada. Si me muero mañana a quién le va importar. A mi familia, no creo, están mis hermanas ¿A la empresa? Se buscan otro. Vos tenés estudios, yo no tengo nada.

La primera respuesta de los líderes a esta autopercepción es una visión del mundo como un lugar hostil y la posición de los jóvenes como intrínsecamente vulnerable:

Si vos no comenzás a valorarte nadie te va a valorar. Porque a vos la sociedad siempre te mira y te van a pisar la cabeza. Y siempre va a haber alguien que va a querer brillar más que vos. (Rodrigo, 28, líder)

Desde esta perspectiva, el ministerio cumple una función profiláctica:

Los niños son el futuro, los jóvenes somos el hoy. Contamos con menos tiempos que los niños para ayudarlos. Nosotros estamos trabajando con gente que todavía no se ha casado. Estamos previniendo familias destruidas, familias separadas. Estamos previniendo adultos fracasados, enfermos. (Débora, 25, líder)

Estos enunciados reproducen en clave evangélica las representaciones sobre la juventud predominantes en la sociedad mayoritaria, basados en un “paradigma adultocéntrico” (Chávez, 2005), que concibe a los jóvenes como seres incompletos, vulnerables, víctimas de la sociedad, la “familia vapuleada”, la posmodernidad, etc.

El primer paso de la terapéutica es proporcionar una *teodicea* capaz de integrar estas experiencias irracionales en un orden cósmico que permita otorgarles un sentido no contingente. Un ejemplo de esto son las dramatizaciones teatrales que recuperan experiencias asociadas a la vida adolescente –trastornos alimenticios, prácticas delictivas, aborto– y las integran en un sistema de causalidad. Los jóvenes son representados como *víctimas* del mundo adulto, de sus propias decisiones y, finalmente, de las fuerzas espirituales del mal que entran en juego en el momento más hondo de la tragedia, agravando las decisiones tomadas.

Como vemos, el “diagnóstico” articula una perspectiva psicosocial y cosmológica. La síntesis entre ambas descansa en una concepción holista de persona –como cuerpo, alma y espíritu– que permite organizar la autopercepción de los jóvenes. En la jerarquía de valores, el espíritu es el área más importante que debe regir el área de los sentimientos y de lo carnal.

La terapéutica evangélica que se apoya en estas coordenadas es el discurso de la “sanidad interior”, que señala el giro de la teología de la sanidad “que pasa de la corporalidad, o sea, de la expresión externa de la enfermedad en el organismo a su dimensión interna, localizada en el alma y el espíritu” (Algranti, 2008: 191). Esta *psicologización* de la cultura religiosa implica una mayor atención a la personalidad, las emociones y los vínculos sociales, y permitió articular el discurso evangélico con recursos provenientes del psicoanálisis y el discurso de la autoayuda (Algranti, 2008; Semán, 2008). Aspectos de la vida antaño abordados exclusivamente desde un discurso moral (como culpa, pecado) comenzaron a ser interpretados a través de una terapéutica.<sup>3</sup>

La “sanidad interior” cristaliza en un ritual a través del cual los ingresantes deben experimentar la “liberación” de su pasado. Como articulación entre discurso psicoanalítico y “Guerra Espiritual”, este dispositivo está basado en tres registros:

a) El primer momento consiste en una entrevista guiada donde se busca identificar conflictos familiares, conductas compulsivas y estados de ánimo negativos.

b) A continuación, los síntomas psicológicos son interpretados como una doble expresión del *pecado* (Semán, 2008): el pecado de los otros significantes y el pecado que engendra el

<sup>3</sup> Podemos conjeturar un cambio en la demanda religiosa de quienes han ascendido desde los sectores populares: la demanda de una experiencia de empoderamiento espiritual característica del último avivamiento ya no es suficiente y se complementa con una demanda de técnicas de autoayuda espiritual a través de las cuales “tomar el destino en sus propias manos”. Siguiendo a Pablo Semán (2008), funda una sensibilidad religiosa más volcada a las propias experiencias sentimentales y posibilidades personales que a la expectativa de una intervención divina en los acontecimientos de la vida.



sufrimiento –como el odio y el rencor–. Como *pecado* éste debe ser confesado y renunciado en voz alta para recibir el perdón de Jesucristo. Sin embargo, la “salvación por la fe” no es suficiente.

c) Existe un tercer momento más allá de la decisión y fe del sujeto: la expulsión de aquellas fuerzas espirituales que nacen del pecado y condenan a las personas a seguir reproduciéndolo. Los “demonios” ingresan a las personas y culturas a través de pecados y traumas. El abuso sexual, la tristeza, el rencor son puertas que permiten ingresar un espíritu de rencor, un espíritu de tristeza, que producen depresión, desajustes familiares, deuda y pobreza (Wynarczyk, 2009). Los espíritus actúan allí donde se repiten las tragedias.

Este ritual habilita una experiencia de liberación tridimensional: cognitiva (efecto de reconocer), catártico-emocional (efecto del perdón) y sensual-corporal (efecto de expulsión de los espíritus malignos). Es en los rituales donde los operadores cognitivos del “vacío” y la “llenura” espiritual adquieren sentido.

Desde una perspectiva constructivista, esta integración de las experiencias de crisis restituyen un sentido biográfico, actuando como una fuerza *nomizadora*. Sin embargo, descansa en una forma de conciencia alienada de los mundos sociales. Las creaciones religiosas son una *fetichización* de los caracteres humanos más negativos, las “violencias sociales” y los aspectos más irracionales del orden social, los cuales dejan de ser pensados como productos de la acción política humana. Berger define la alienación como “el proceso a través del cual la relación dialéctica entre el individuo y su mundo se pierde para la conciencia” (1981: 128). El pasado biográfico es narrado como una fuerza determinante que tiene raíces en los pecados de los antepasados sementados por las fuerzas espirituales del mal.

El carácter real de los demonios y la lucha espiritual se convierten en una experiencia en el marco de los rituales de liberación. La expulsión de los demonios es somatizada a través de secreciones corporales (en cuerpos ritualizados), así como la “llenura” del Espíritu Santo se manifiesta en los llamados “dones del Espíritu” (hablar en lenguas, la sanidad y el don de profecía). Luego del ritual, esta “llenura” se revela como una “unción” o poder espiritual que permite a la persona controlar sus instancias carnal-sentimentales y estar protegida de las fuerzas del mal.

Como señala Míguez (2002), los rituales simbolizan la culminación de la conversión. Nerio, por caso, ingresa a la iglesia con la expectativa de tener una experiencia palpable de Dios influenciado por sus primeras experiencias en una iglesia pentecostal: “[...] al ver que las demás

personas recibían al espíritu santo yo quería lo mismo ¡o sentir algo! Sentir prácticamente la presencia, sentir que está ahí, que no estoy loco.” Este caso ilustra como las experiencias de crisis muchas veces son inducidas por la misma “sanidad interior”, cuando los jóvenes son reconducidos a sus traumas del pasado para reinterpretarlos: “Yo llegué bien, prácticamente, pero cuando abrí los ojos tenía más que una mochila. Le pedí a Dios que si tenía que mandármelo todo de un golpe que me lo mandara... Y caí en la depresión”.

Nerio vuelve a ese lugar determinante y central en su historia de vida (“Todo se basa en un solo lugar, un solo destino”). La sanidad restituye un estado de sufrimiento y produce una crisis de sentido subjetiva: “caí en la depresión”, “sentía algo que no me llenaba...” evoca los sentimientos de injusticia, las preguntas del “por qué” y dismantela los paréntesis biográficos que hasta entonces fueron eficaces, generando una nueva necesidad de sentido. La búsqueda de “llenura” lo conducirá a participar de un “retiro espiritual” donde finalmente experimentará la presencia y fuerza sanadora de Dios:

Me cambió la manera de ver, el sentimiento. Lo que sentí fue único. Yo sentí que el cuerpo me temblaba, que la cabeza me estallaba, que no podía ni hablar. De tener un dolor acá en la mitad de la espalda y que se me pase fue chocante, si vos mismo viste que tenía el hombro hinchado... Solamente sentía las manos de una persona en los dedos [...] y, creería que si no era el señor era el espíritu santo.

Este testimonio describe vívidamente lo que Geertz llama el pasaje hacia la “perspectiva religiosa” como una forma de percepción distinta a la del sentido común de la vida cotidiana. Sin embargo, existe otro factor significativo en el relato, asociado al discurso de autoayuda espiritual característico de esta praxis religiosa:

[...] tenía una rutina que me estaba encerrando [...] y cuando se lo comenté a los chicos, Mario me dijo un versículo que me empezó a abrir la mente: “Bienaventurado el hombre que halle la sabiduría y que obtiene la inteligencia”. Por eso me empecé a despertar, porque en sí yo antes me trataba de inútil, que no podía, y de la nada ese versículo que me diga que puedo aprender todo lo que quiero mientras tenga fe. Es algo que te cambia.

Para Nerio los principios bíblicos son recetas que, basadas en una verdad infalible, permiten edificar un futuro sólido y construir una “familia sana”. Implica reconocer la capacidad de poder influir positivamente en la propia realidad. Una vez que los jóvenes resignifican su pasado biográfico “despotencializándolo”, la iglesia ofrece un sentido positivo de la identidad cristiana en el marco de una “teodicea de la felicidad” que justifica la participación activa de los jóvenes en la lucha por los medios y valores sociales legítimos.

La concepción de salvación de Pasión por la Vida se propone como alternativa a la “retirada del mundo” pentecostal y al posmodernismo hedonista del neopentecostalismo (Mansilla, 2007). La felicidad es a la vez una promesa y una conquista. Es algo por *ser* que caracteriza al cristiano en este mundo anticipando en sus éxitos la salvación eterna. Es un proyecto de identidad “moderno” caracterizado por la postergación, el autocontrol y la confianza, que es acción y no *esperanza*.

El siguiente fragmento de entrevista al pastor de la iglesia permite ilustrar esta concepción:

Cristo vivió en un propósito. Tenía un objetivo principal, lo cumplió y aquellos que se propusieron objetivos junto a él lo cumplieron también. Nosotros tenemos un objetivo en nuestra vida que es lograr nuestros sueños y que los vamos a cumplir también y que encima nos vamos a ir al cielo, ¿qué es mejor? Podemos vivir una vida apasionados, una vida con polenta y con sueños, Dios nos da el manual del ser humano que es la biblia para que no cometamos errores, Él es nuestro mentor, ¿cómo nos puede ir mal?

Esta teodicea sostiene que cada joven está “predestinado” a cumplir grandes cosas, siguiendo el “sueño” depositado por Dios al nacer. Será en las actividades del ministerio donde los jóvenes irán descubriendo ese “sueño” junto a sus líderes. Al final de cada encuentro, les será transmitida una palabra personal de Dios:

Y paso adelante y empezó Rodri: “quizás se te cerraron algunas puertas, quizás sin darte cuenta dejaste pasar oportunidades pero Dios hoy te está diciendo que no te des por vencido porque va a venir algo grande. Quizás no ahora, quizás no mañana, pero a futuro”. Y como que ahí dije “uah”, era como que *me estaba hablando directamente Dios*. Como que los usa a Rodri, a Debi, al mismo pastor. (Mateo, 17. El énfasis es nuestro)

Esta “palabra” es precisamente aquello que cada joven necesita escuchar, la experiencia de la “palabra justa” que suelen suscitar las predicas. Estas profecías personalizadas reflejan como la producción de creencias depende de una creencia previa en la autoridad —el carisma— como un don recibido (una “unción”). A la vez, reflejan una forma de mediación con lo divino: Dios se comunica con sus hijos no solo desde un momento lejano de la historia bíblica reactualizado como una ética para el presente, sino que *es* un Dios que *está presente* ante los desafíos cotidianos.

Uno de los marcadores de la iglesia es su incorporación de técnicas y significantes de la autoayuda y de la “cultura emprendedora”, como forma de operacionalizar los principios bíblicos. Al establecer una coherencia entre las estructuras mentales y la objetividad de la vida cotidiana a través de técnicas cercanas a los problemas inmediatos de las personas (vinculares, afectivos, laborales), los principios bíblicos parecen corresponder con la realidad más “real” y evidente —la del sentido común de los laicos—. El carácter autoevidente del discurso descansa en el ajuste entre los planos de la realidad social que genera. De este modo, la autoayuda ampara la verdad bíblica en una concepción pragmática: la “palabra” es real porque es útil y eficaz.

Así, por ejemplo, ciertos versículos e historias bíblicas —modelos de la realidad y para actuar en ella— pueden ser leídos según la lógica del “pensamiento positivo” y la fuerza performativa de la palabra. Sin embargo, lejos de ser un medio de representación, esta “palabra” posee una connotación mágica como “oración con poder” o como acto de declarar y anticipar en voz alta aquello que —se sabe, confía— Dios tiene preparado para sus hijos.

No obstante a la ambigüedad presente en la idea de una autoayuda referenciada en una deidad a la vez trascendente e inmanente, este discurso permite simbolizar los éxitos y fracasos ante los desafíos cotidianos. Para Mateo, por ejemplo, Dios es un entrenador:

Dios nos hace pasar por malos momentos para moldearnos [...] yo creo que Dios no mandaría a una persona al éxito de golpe, sino que se va yendo tropezar una y otra vez. Como que te va trabajando hasta que vos estés preparado y saltas al éxito. Por ejemplo, yo sueño con vivir del fútbol pero yo se muy bien que me falta mucho. Pero lo que sé es que Dios cumple sueños, y me quedo tranquilo por eso.

Mateo encuentra en la iglesia la palabra que confirma su rumbo. Los “sueños” de los jóvenes son referidos a una industria cultural evangélica que ofrece una gran diversidad de

“estrellas” (desde jugadores de fútbol hasta empresarios-predicadores exitosos). La industria cultural evangélica es el soporte global de la identidad juvenil, en una tensión no destructiva con el compromiso que reclama la comunidad local.

### La construcción del liderazgo evangélico juvenil

La creencia en un Dios poderoso también se convierte en una arenga colectiva para movilizar al ministerio de jóvenes. Como señala un pastor visitante: “Hay iglesias que son pequeñas, y adoran a un Dios pequeño y hay iglesias que también son pequeñas, pero adoran a un Dios poderoso”.

Así mismos, en las redes sociales del ministerio circulan videos de *youtubers* evangélicos que utilizan la estética musical y social de las de los mundos juveniles (como las pandillas urbanas) para interpelar a los jóvenes latinoamericanos a convertirse en “guerreros” y a experimentar la iglesia como una aventura con una misión genérica que es restaurar a la sociedad.

Para convertirse en líderes, los jóvenes deben hacer suyo el proyecto colectivo de “avivamiento” diseñado por los directivos de la iglesia y apropiarse de las “maneras de hacer” y las “maneras de ser” prefiguradas por sus líderes. El primer paso consiste en construir la “motivación correcta”: lo que moviliza a los futuros líderes es la *identidad* con los jóvenes que buscan salvar y que perciben como vulnerables e indefensos (como a sí mismos antes de su conversión). Sin embargo, para cuando finalice el aprendizaje deben *des-identificarse* de esas almas – así como lo han hecho con su antigua identidad– y pasar del “salvarlos como fui salvado” al “ganarlos para Dios y el ministerio”: convertirse en *alteridad* como jóvenes-adultos.

Nerio:<sup>4</sup> [quiero] llenar todo el anfiteatro de gente joven. No buscar que sea beneficiario Pasión por la Vida, o la iglesia de Cipo o de cualquier otro lado. Lo que busco es llegar a los jóvenes, que llegue el mensaje.

Jonas: ¿Y para vos que significa ser un líder?

Nerio: No me veo como un líder, yo. Un acompañante que le da el empujón a su compañero, a su oveja. Es como decir: ‘ahí está el lobo, vamos para acá’. Como empujarlo para que vayan por el buen camino y vean las cosas como las tienen que ver.

<sup>4</sup> Aspirante a líder.

Inicialmente, el compromiso es con la “Iglesia” y con Dios en términos genéricos. Al mismo tiempo, se refuerza la idea de que no existe salvación fuera de esta verdad de fe –donde los jóvenes corren el riesgo de sucumbir a sus propias decisiones y errores–. Los capacitadores conocen esta motivación (que también ellos encarnan) y buscan conectarla con el sentido de pertenencia y lealtad a la iglesia.

Desde un principio el *target* de la acción evangelizadora es construido como un sujeto juvenil caído, estigmatizado y excluido de cualquier otra atención social. Los consejos para liderar jóvenes de estas condiciones transmiten un aura de profesionalismo: existe una rigurosidad ética, protocolos de acción, mentores, un equipo de trabajo. En un mar de iglesias, este discurso construye un sentido de exclusividad.

Los líderes deben encarnar un ideal de santidad, por lo que existe una verdadera batería de prescripciones morales. La explicitación de las conductas correctas e incorrectas busca sujetar a los futuros líderes a un discurso y una serie de técnicas normalizadoras (como las entrevistas con un “mentor espiritual”). La diversidad infinitesimal de formas de infringir una norma *conduce* a los jóvenes a someterse a la disciplina de sus mentores, aceptar su autoridad, consejo y dependencia.

Las prescripciones morales tienden a ser explicitados especialmente a través de la regulación de la sexualidad, donde el placer es confinado a los vínculos de pareja heterosexuales. El mandato de transparencia para los líderes convierte lo íntimo y privado, especialmente las conductas sexuales, en objeto de un discurso entre la morbosidad y la seriedad. Es a través de los pecados de la carne que ingresan los espíritus malignos, contaminando la “unción espiritual” que los jóvenes utilizarán para sanar o liberar: “Una gotita puede contaminar el vaso y quién quiere tomar de esa copa envenenada?”.<sup>5</sup>

Existen múltiples aspectos de la conducta que exigen vigilancia y autocontrol permanentes. Los lazos que el ministerio busca construir requieren una base “racional” como sinónimo de lo duradero y estable, frente a lo emocional como volátil, impredecible y endeble. Esto implica

<sup>5</sup> La relación entre jóvenes evangélicos, sexualidad y género amerita ser profundizada en otra instancia. Las relaciones de liderazgo se convierten en soportes de un discurso normalizador hetero-patriarcal ampliamente extendido. Uno de los aspectos que más tensionan al ministerio es la llegada de jóvenes cuya orientación se aparta de este esquema. Creyendo asumir una posición más humana que otras iglesias, reproduce un discurso terapéutico sobre la sexualidad y el género, que solo recubre su carácter moralizador. El número de jóvenes abusados sexualmente es alarmante. En algunos casos la internalización de este discurso permite resolver las tensiones provocadas en relación a la orientación sexual y afirmar la propia identidad, asumiendo las creencias en que los deseos desviados responden al cuadro patológico descrito por la sanidad interior, en que Cristo salva del pecado heredado y el Espíritu Santo libera del demonio que pervierte el “proyecto de humanidad” divino.

una ruptura con el “espontaneísmo” asociado a los adolescentes. Los lazos afectivos constituyen un recurso estratégico, subordinados a la fe como sinónimo de lo racional, racional como confianza, movimiento y pensamiento conforme a una ética. Hay una manera de ser iglesia que se construye por negación de otra que no produce buenos resultados: “*Dos años de misericordia, amor, y dale*. No, acá somos así, si no te gusta te indicamos otra iglesia” (Débora, líder. El énfasis es nuestro).

El futuro líder debe internalizar un modo de conducta racional (en un sentido tecno-instrumental) materializado en técnicas de oratoria, de liderazgo y de evangelización. La densidad normativa no solo tiene el objetivo de transmitir un saber aplicativo sino disposiciones: una forma de autopresentación corporal, retórica, un “ritmo”. Aprender a orquestar aquellos aspectos que los jóvenes mismos experimentaron como espectadores.

Curiosamente, los jóvenes poseen un alto grado de conciencia sobre las razones estratégicas detrás de las “maneras de hacer” de sus líderes. Parte del proceso de integración implica “normalizar” el cálculo consciente y considerarlo legítimo. Mateo, por ejemplo, decidió aplicar aquellos procedimientos que le permitieron “conocer a Dios” a fin de “ganar” a sus compañeros:

Uno no puede ir a un pibe que esta drogado y decir: ‘no porque Dios esto y que lo otro...’ y el pibe va a decir: ‘este está loco’. Entonces vos tenés que ir por otro lado, ‘eh flaco, todo bien? Si bien. Vamo’ a jugar un partido? Vamo’ jugar un partido’. Entonces vos lo invitás: ‘y con quién jugamos? Y con los chicos de la iglesia pero sabes que son piolas. Bueno, voy a ir’. Viste, como yo caí a la iglesia [...] Hasta a veces los mismos se tienen que tirar del lado de ellos como para traerlos: ‘Eh vamo’ a tomar algo. Bueno dale’ Pero entonces ahí como que ya el otro entra en confianza. Porque por tomar un vaso de cerveza no se va a morir nadie, mientras te sepas manejar y *sepas manejar* al otro tipo. Si vos *lo sabes llevar* así al lugar esta bueno. Hay muchas formas [...] y cuando te querés acordar te comienzan a pasar cosas grossas (Mateo, joven del ministerio)

Esta forma de imaginación estratégica revela un alto nivel de agenciamiento en el que el líder está dispuesto a emplear aquello que le es familiar (el futbol, la “salida”, los mates en el río). Mateo efectivamente pudo invitar a un compañero de su misma edad con el que se reunía a jugar al futbol y que había estado inmerso en un contexto de pobreza, adicciones y criminalidad. Como observamos en su relato, existe una identidad del “nosotros” frente a un “ellos” del

que provienen la mayoría de los jóvenes. Liderar es “saber llevar”, dirigir, guiar, poner en ejercicio acciones capaces de influenciar el campo de acción de otros jóvenes sin coaccionarlos o esperar su consentimiento (Foucault, 1996): seducción y no persuasión.

## Conclusiones

Al registrar la emergencia de una opinión pública favorable a una categoría específica de iglesias (con recursos mediáticos que equilibran el campo religioso a su favor) y la creación de instituciones reguladoras a nivel provincial y municipal, consideramos importante contrastar diversos modelos en el análisis del panorama religioso local: ¿en qué casos las iglesias contribuyen a un mayor pluralismo y en cuáles reflejan lo que Rita Segato (2007) concibe como una nueva “territorialidad del poder” y la única estrategia de supervivencia de los sectores empobrecidos?

*Pasión por la Vida* satisface una necesidad religiosa de clase, pero además permite a los jóvenes de “cuna cristiana” entrar en contacto con nuevas formas de ser evangélicos. Hemos visto la centralidad de lo socio-afectivo y emocional en las primeras experiencias de reclutamiento cuyos medios –la música, la interacción intensa, los vínculos de identificación afectiva– son los pilares de una socialización duradera.

Entre los ingresantes percibimos sentimientos de insignificancia, injusticia y rencor. Sus necesidades de sentido articulan preguntas y dudas (el “por qué” del abandono o la muerte, la pregunta por orientación sexual, por la reproducción de los males familiares). A las experiencias de la realidad como un destino negativo, la iglesia contrapone una cosmovisión que permite significar los aspectos más “irracionales” de la realidad, y que incluye la imagen de un poder espiritual que vence cualquier otra fuerza causal. A la experiencia sentida de Dios debe seguir la experiencia de sanidad (“vacío”) y empoderamiento (“llenura”).

Al objetivar los problemas como entidades reales y operantes, la terapéutica evangélica deberá movilizar el poder del Espíritu Santo: liberar a los jóvenes de las cadenas de su pasado para que puedan renacer espiritualmente purificados y convertirse en “dueños de sus decisiones”: convertirse en *personas capaces de responsabilidad*.

Una perspectiva crítica de la religión debería llevarnos a considerar en qué áreas ésta tiene efectos humanizantes y en cuáles opaca el carácter socio-histórico de los problemas –es decir, su carácter complejo, pero potencialmente explicable en términos de relaciones sociales–.



La articulación del discurso evangélico con diversos universos simbólicos con distinto grado de abstracción de la praxis cotidiana permite legitimar a los principios morales en técnicas pseudo-científicas y contribuye en la tarea de ajustar las disposiciones de los jóvenes a las exigencias de la sociedad individualizada.

La posibilidad de volver a pensar un futuro como sujetos responsables refleja la *reintegración social –simbólica– de los jóvenes* (hacen suyos o fortalecen las expectativas dominantes sobre la juventud y la adultez). Sin embargo, éstos son integrados a una sociedad distinta a la de sus padres y abuelos. La iglesia busca procesar estos cambios: así el desarraigo y la descomposición pueden convertirse en una destradicionalización parcial a través de los marcos culturales que habilita la iglesia como el encantamiento de las propias aspiraciones asociadas con un “Yo auténtico”.

Sumar la racionalización de la conducta y la idea de un sueño personal refleja la ética intramundana para un *Self* individualizado en un mundo informalizado. La noción de “sueño” es similar a la idea de “vocación” adecuada a una sociedad de trayectorias inestables, discontinuas, flexibles, informales. Hace entrar ciertas disposiciones y metas a la esfera de lo moral, convirtiendo la auto-realización en un imperativo.

Más que una destradicionalización radical, el proyecto cristiano-juvenil tiene una *tendencia conservadora*: reafirma sentidos tradicionales sobre la familia, la sexualidad, el trabajo y busca armonizarlos con una mayor cuota de “libertad individual”. Así, promueve un modelo de familia hetero-patriarcal, ajustando los roles a un modelo de familia nuclear.

Siguiendo a Semán (2007), los jóvenes evangélicos –como los lectores de autoayuda– son hijos de la sociedad contemporánea: la autoayuda espiritual permite enfocar la positividad cultural del orden social contemporáneo. Recrea y justifica los deseos, valores y aspiraciones subjetivas, en un contexto de cambios objetivos en la vida cotidiana que ofrecen riesgos, posibilidades y límites a la realización de los valores tradicionales. Los jóvenes no pueden ser considerados como una generación excluida sino que participan de la cultura que se ha difundido en las últimas décadas.

Más allá de la jerga evangélico-emprendedora, intentamos describir la reproducción del liderazgo a partir del concepto de poder de Michel Foucault (1996). Se busca hacer partícipes a los jóvenes del ejercicio de poder que recorre las relaciones, pero desde una posición más estratégica. Si inicialmente son movilizados por la identidad con los jóvenes que se quiere ganar luego deberán distanciarse como líderes y comprometerse con un “nosotros”. Ya no deben

identificarse socialmente con *la* Iglesia sino con *una* Iglesia. El objetivo es infundir el deseo de “liderar a miles”. Una distribución de posibilidades para ejercer las relaciones de poder legítimas.

A través de capacitaciones, simulacros, Casas de Paz, libros de autoayuda espiritual, mensajes y espacios virtuales, los jóvenes se hallan inmersos en un flujo ininterrumpido de enunciaciones. Los espacios para la deliberación, el debate y la duda son escasos. El objetivo es transmitir fe, convicción y voluntad de acción. La Iglesia es un nuevo espacio dentro del mundo evangélico para una generación que ya “naturalizó” el mundo socio-cultural creado por la modernización excluyente, el declive institucional y el auge de los consumos culturales. Representa la posibilidad de transformar las disposiciones e identidades conformadas en un contexto de violencia y precariedad. Ajustar las disposiciones juveniles a la sociedad dominante bajo la forma de proyectos individuales, y hacerlos partícipes en la reproducción del mundo socialmente construido *como* –estudiantes, padres y madres de familia, trabajadores, emprendedores – *cristianos*.

### Referencias Bibliográficas

- Algranti, Joaquín. (2008). De la sanidad del cuerpo a la sanidad del alma. Estudio sobre la lógica de construcción de las identidades colectivas en el neo-pentecostalismo argentino. *Religião e Sociedade*, N° 2, 179-209.
- \_\_\_\_\_. (2010). Aportaciones sobre mudanza religiosa en Argentina. Aproximaciones al estudio de las formas de conversión y pasaje en el mundo Neo-pentecostal. *Rever*, N° 10, 99-119.
- Berger, Peter. (1981). *Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós.
- Berger, Peter y Luckmann, Thomas. (2003). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bourdieu, Pierre. (2009). *La eficacia simbólica: religión y política*. Buenos Aires: Biblos.
- Cabrera, Paula. (2014). Propuesta teórico-metodológica para el estudio de la subjetividad desde una perspectiva antropológica. *Virajes*, N° 1, 185-208.
- CEP (2017). *Documento de Trabajo Derechos Humanos y Género Núm. 2*. Disponible en: [https://docs.wixstatic.com/ugd/724ee8\\_cccc7bc7633e4eefbf59ed47e4af7c2a.pdf](https://docs.wixstatic.com/ugd/724ee8_cccc7bc7633e4eefbf59ed47e4af7c2a.pdf). Consultado el 3 de marzo del 2018. San Carlos de Bariloche: Centro de Estudio Patagonia.

- Chaves, Mariana. (2005). Juventud negada y negativizada: representaciones y formaciones discursivas vigentes en la Argentina contemporánea. *Última década*, N° 23, 09-32.
- CONICET (2008). *Primera Encuesta sobre Creencias y Actitudes Religiosas en Argentina*. Buenos Aires: CONICET.
- \_\_\_\_\_. (2014) *Informe Anual*. Buenos Aires: CONICET.
- Drogus Ann, Carol. (1994). Religious change and women's status in Latin America: a comparison of Catholic Base Communities and Pentecostal Churches. *Notre Dame, IN: Kellogg Institute* (paper).
- Foucault, Michel. (1996). El sujeto y el poder. *Revista de Ciencias Sociales*, N° 12, 7-19.
- Frigerio, Alejandro. (2002). El estudio de la religión desde la perspectiva de los movimientos sociales: sus aportes al análisis de la construcción de identidades religiosas. *En XXVI Encontro Anual da ANPOCS: Religião e Sociedade*, 22 y 26 de octubre de 2002, Caxambu (ponencia).
- Garma Carlos, Navarro. (2000). La socialización del don de lenguas y la sanación en el pentecostalismo mexicano. *Revista Alteridades*, N° 20, 85-92.
- Geertz James, Clifford. (1990). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Giddens, Anthony. (1997). *Modernidad e Identidad del Yo. El Yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Península.
- Greil, Arthur y Rudy, David. (1983). Conversion to the world view of alcoholics anonymous: a refinement of conversion theory. *Qualitative Sociology*, N° 1, 5-28.
- Lagarde, Marcela. (2005). *Cautiverio de las Mujeres. Madre, esposa, hijas, presas, putas y locas*. México DF: UNAM.
- Lago, Luciana. (2017). Patagonia, territorio de utopías y diversidad religiosa. Una mirada sobre los proyectos religiosos protestantes. *Revista (En)clave Comahue*, N° 22, 135-146.
- Lozano Luis, José. (2004). Un mundo protestante en el sur. Entre sus orígenes y el proceso. Tesis de grado. Universidad Nacional del Comahue, Neuquén.
- Mansilla Ángel, Mariano. (2007). El Neopentecostalismo chileno. *Revista Ciencias Sociales*, N° 18, 87-102.
- Martínez Teresa, Ana. (2009). "Religión y creencias en el trabajo sociológico de Pierre Bourdieu" (pp. 9-40), en Bourdieu, Pierre *La eficacia simbólica: religión y política*. Buenos Aires: Biblos.

- 
- Míguez, Daniel. (2000). Conversiones religiosas, conversiones seculares. Comparando las estrategias de transformación de identidad en programas de minoridad e iglesias pentecostales. *Revista Ciencias Sociales y Religión*, N° 2, 31-62.
- Mosqueira Analía, Mariela. (2014). Cartografías simbólicas del mundo juvenil cristiano. *MIRÍADA*, N° 10, 139-166.
- Reguillo, Rossana. (2013). *Culturas juveniles: formas políticas del desencanto*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Sautu, Ruth. (2003). *Todo es teoría. Objetivos y métodos de investigación*. Buenos Aires, Lumiere.
- Segato Laura, Rita. (2007). *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Semán, Pablo. (2007). Retrato de un lector de Paulo Cohelo. En Grimson, Alejandro (comp.) *Cultura y Neoliberalismo*, pp. 137-150. Buenos Aires: CLACSO.
- \_\_\_\_\_. (2008). Psicologización y religión en un barrio del Gran Buenos Aires. *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*, N° 30-31, 107-135.
- Svampa, Maristella (Coord). (2000). *Desde abajo. La transformación de las identidades sociales*. Universidad Nacional de General Sarmiento. Buenos Aires: Biblos.
- UNICEF (2010). *La educación en cifras. Provincia de Río Negro*. Buenos Aires: UNICEF
- Wynarczyk, Hylario. (2009). *Ciudadanos de dos mundos: el movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001*. San Martín, Argentina: UNSAM.
-